

УДК 111

## ОНТО-ЛИНГВИСТИЧНОСТЬ И ВЕРОЯТНОСТНЫЙ СУБЪЕКТ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

*В.Г. Косыхин*

### Аннотация

Статья рассматривает проблему новой герменевтики бытия в современной онтологии. С точки зрения автора, имеются два существенных момента, конституирующих подобную герменевтику. С одной стороны, это «лингвистический поворот» в философии XX века, с другой – трансформация в понимании субъекта, особенно в хайдеггеровском и постмодернистском мышлении. Автор приходит к выводу, что онтологический субъект в философии постмодернизма является вероятностным субъектом и его бытие описывается только в терминах вероятности.

**Ключевые слова:** онтология, герменевтика, лингвистический поворот, постмодернизм, субъект, язык, событие.

---

Полагая хайдеггеровский «поворот к языку» в качестве одной из основ постмодернистской онто-лингвистичности (специфику онтологического вопрошания которой прекрасно выразил Мишель Фуко в своей «Археологии знания», а именно: «*В чем состоит тот особый вид существования, которое раскрывается в сказанном и нигде более?*» [1, с. 60]), вместе с тем не следует недооценивать того влияния, которое оказала на формирование онтологии постмодерна ее неотъемлемая психоаналитическая составляющая.

Параллельно с усилиями Мартина Хайдеггера по ре-активации «скрывающегося в языке» бытия аналогичной процесс происходил в рамках теории психоанализа, окончательное лингвистическое переосмысление которой было осуществлено в школе Жака Лакана. Лакановский психоанализ во многом станет источником всей последующей рефлексии о языке и языковой предьявленности бытия, которая найдет себе место в творчестве Делёза, Бодрийера, Деррида, Хартмана, Рорти. Прежде чем выявить своеобразную схожесть размышлений о языке Хайдеггера и Лакана, следует отметить тот факт, что уже у Фрейда мы видим в готовом виде ряд положений, которые затем станут неотъемлемой чертой постмодернистского сознания.

Во-первых, конечно, это понимание самой психоаналитической дисциплины как “*talking cure*”, лечения через язык и в самом языке (где пропущенная через языкового посредника-психоаналитика речь пациента возвращается к нему самому, неся в себе истину излечения). Во-вторых, это фрейдовский метод «свободных ассоциаций», не просто сделавший язык основным полем анализа, но разорвавший позитивистскую прикрепленность языка к предметности (которая,

как призрак или наваждение, продолжала сопровождать даже позднего Витгенштейна) и открывший путь к постмодернистской «интерпретативной множественности», к «миру смысловых возможностей», по словам Жиля Делёза.

Кстати, здесь мы видим и фрейдовское внимание к терминологичности, когда процедура анализа требует привлечения всех потенциальных значений термина и даже всех возможных его дериваций, которые, собственно, и составляют контекст языковой игры «вечного отсутствующего», бессознательного, играющего в психоанализе Фрейда ту же роль (или почти ту же), что и не менее вечно отсутствующее бытие в онто-герменевтике Хайдеггера (знаменитое онтологическое различие). В-третьих, и это, наверное, самое основное, фрейдовское расщепление субъекта, психоаналитический псевдобаланс между отрицанием субъекта как такового, когда он, по сути дела, является лишь фикцией бессознательного, и умножением субъекта. В последнем случае речь идет не о едином «Я», а о триаде «Оно» – «Я» – «Сверх-я», в рамках которой и проступает то, что классическая философия именовала субъектом.

В этой связи весьма любопытной представляется аналогичная операция Хайдеггера с декартовским *Cogito* в «Европейском нигилизме», где *Cogito* распадается на триаду *Cogitare-Cogito-Cogitatio* (см. [2, с. 123, 125]). При этом *Cogitare* как «пре-до-ставление пред-ставимого <...> не просто вообще преддано, но до-ставлено как имеющееся в распоряжении <...> которое само себе ставит условие» [2, с. 123], и такое *Cogitare* уже по определению соответствует фрейдовскому «Оно» как предшествующему явленному «Я» (*Cogito*) и его само-репрезентации через Другое – «Сверх-я» (*Cogitatio*). Жак Лакан заменит «Оно» как предшествующее явленному «Я» на «Воображаемое», «Сверх-я» на «Символическое», то есть на более точно отражающие фрейдовскую интенцию термины, но, естественно, ничего не изменит в самой установке на расщепление классического субъекта. Отныне бытие субъекта – у Фрейда, Хайдеггера, Лакана – перестает быть бытием когда-то единого целостного «Я» (ведь есть «Я», которое «Оно», «Я», которое «Я», и «Я», которое «Сверх-я», у Фрейда или «Я», которое «мыслит о бытии» (*Cogitare*), «Я», которое «мыслит о бытии сущего» (*Cogito*), и «Я», которое «мыслит о сущем» (*Cogitatio*), у Хайдеггера) – позиция, в полной мере осуществленная в рефлексии философии постмодерна.

Уже в своем знаменитом докладе 1949 года на Международном психоаналитическом конгрессе в Цюрихе, озаглавленном «Стадия зеркала как образующая функцию “Я”», Лакан решительно выступил против любых спекуляций о возможности бытия субъекта в качестве единого целого, утверждая, что психоаналитический опыт «ставит нас в оппозицию любой философии, вышедшей прямо из *Cogito*» [3, с. 9] «Я» субъекта проявляется, согласно Лакану, в ходе диалектической идентификации со «своим Другим», Воображаемым, которое служит источником всех дальнейших идентификаций, но которое одновременно означает для субъекта рассогласование со своей собственной действительностью. В результате происходит раздробление, умножение в серийности фантазмов образа тела, «неисчерпаемая квадратура учета “Я”» [3, с. 14], ведущая к дезинтеграции индивида. Абсолютный субъект в глазах Лакана являет собой нечто непостижимое, некий подобный горизонту идеал, по направлению к которому можно идти, но который никогда нельзя достигнуть. Однако данная

недостижимость абсолютной целостности субъекта может компенсироваться в игре его всевозможных масок, игре двух уже фактически языковых (или связанных с языком) инстанций Воображаемого и Символического, выступающих как Другое Реального – третьей лакановской инстанции, в которой, или, вернее, в вечном отсутствии которой, скрывается подлинная истина бытия субъекта.

Тем самым «Лакан утверждает, что человек никогда не тождественен какому-либо своему атрибуту, его “Я” никогда не может быть определимо, поскольку оно всегда в поисках самого себя и способно быть репрезентировано только через Другого» [4, с. 66–67].

В результате лакановского анализа бытие субъекта начинает интерпретироваться в рамках той принципиальной множественности, которая впоследствии будет полностью воспринята и востребована философами пост-модерна. Это бытие является доступным только в событии речи; бессознательное, структурированное как язык множества воображаемых (через тот же язык) идентификаций, «предполагает множество разного рода присутствий» [5, с. 25]. Находящееся же вне языка, Реальное, характеризуется Лаканом (и в этом параллелизм его терминологии с хайдеггеровским пониманием онтологического различия бытия и сущего) как находящееся «под знаком вычеркивания» (*sous rature*), присутствующее лишь в своих, отличных от него самого языковых следах, всегда являющихся следами его искажений. Позже этой лакановской логикой, находящейся под труднооспоримым влиянием хайдеггеровского мышления бытия (неслучайны постоянные отсылки к Хайдеггеру в лакановских текстах), полностью воспользуется Жак Деррида.

Влияние Лакана на онтологические концепции *postmodernite* ясно прослеживается в его знаменитой концепции «плавающего означающего», которая, так или иначе, была освоена всеми философами постсовременности и оказала воздействие не только на язык текстов самого Лакана, но и на язык (стиль) всей современной философии. Эта концепция была выдвинута Лаканом в работе 1957 г., озаглавленной «Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда», где он, решительно отмежевываясь от сосюрковского понимания знака как единства означающего (обозначения) и означаемого (значения), постулирует тезис об ускользании означающего из-под власти зафиксированного уже заранее означаемого (значения), что приводит к знаменитому лакановскому тезису смысло-достаточности самих означающих. Это, в свою очередь, предполагает понимание смысла интерпретируемой реальности бытия как обретаемого лишь во взаимодействии означающих между собой, в их тотальной (или фатальной, в терминологии Жана Бодрийера) игре. Бытие, рассматриваемое сквозь призму довольно произвольно связываемых между собой означающих, приобретает оттенки множественности и постоянной уникальности, содержа в себе все доступные языковые значения (а фактически и являясь их неким потенциальным вместилищем, их платоновской «хорой»).

И здесь – весьма простой ход мысли: термин с единственно-фиксированным значением (или возможностью его понятийно-определяющего фиксирования) сменяется термином с множественно-нефиксированным полем значимости, в котором значения не даны, но воссоздаются, следуя прихотливым, извилистым, ассоциативным путям. Таким образом, Лакан открывает своеобразную

эру «новой терминологичности», что проявится уже в самих текстах позднего Лакана и, в еще большей степени, в текстах философов постмодерна, чье мышление уже не будет сковано «устаревшим мифом» о наличии фиксированных значения и смысла. Тем самым открылись новые возможности для интерпретации прежних философских понятий и дискурсов, а заодно и для переосмысления места и роли философии во всей парадигме современного знания.

Показательным в этом отношении является мышление Жюль Делёза, онтологические воззрения которого носят ярко выраженные черты нео-терминологичности, множественности, событийности и неоднозначности, столь присущих самому стилю восприятия реальности в эпоху постмодерна. Делёз определяет философию как «искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты» [6, с. 10].

Заметим, что в таком определении философии вопрос об истине или цели философствования остается как бы в стороне, причем проблема отношения этих изобретаемых концептов к реальности решается (вернее, ставится) исходя из определения реальности как поля для потенциального концептуального эксперимента. В этом поле претерпевает постмодернистское превращение сама фигура философа, который превращается в некий «концептуальный персонаж» (примеры которых – уже не сам Декарт, но картезианское *cogito*, не сам Лейбниц, но лейбницианская монада, то есть философ у Делёза является концептуальным приложением к его собственной терминологии).

Этот «концептуальный персонаж», по сути дела, всего лишь допущение языка, существующее для Делёза вполне равноправно с такими «концептуальными персонажами», как уклончивость, утомленность... Сочетание того, что прежде казалось немислимимым, к примеру, идеи Платона и идеи уклончивости, оказывается возможным в рамках того критерия «концептуальной мыслимости», который заменил или, вернее, заместил реальное в универсуме философии постмодерна. Соответственно, «философия – дисциплина, состоящая в творчестве концептов... Творить все новые концепты – таков предмет философии» [6, с. 14]. Философия, понимаемая из такого концептуального пространства уже не является, по мысли Делёза, ни созерцанием, ни рефлексией, ни коммуникацией, но, прежде всего, концептуальным познанием, которое осуществляется не с помощью готовых, но с помощью постоянно продуцируемых новых концептов. Через такое концептуальное творчество философия создает внутри существующего языка «особый язык философии – особый не только по лексике, но и по синтаксису» [6, с. 17].

Но что же такое этот концепт, о котором столь возвышенно говорит Делёз? Делёзовский ответ на этот вопрос весьма хорошо иллюстрирует сам статус, который приобретают философские понятия («концепты») в онтологиях постмодерна. Итак, «концепт – это множественность... Не бывает концепта лишь с одной составляющей. Всякий концепт является как минимум двойственным, тройственным и т. п.» [6, с. 25].

Здесь было бы значительным упрощением говорить, что и понятие бытия трансформируется Делёзом, вслед за концептом, в сторону простой плюралистичности. Дело обстоит несколько сложнее, а именно: у Делёза мы имеем дело не с концептуальной множественностью реального бытия в смысле множест-

венности его равноправных интерпретаций и не с онтологией множественных разнородных «бытийствований», а с множественностью концептуального бытия. В этом концептуальном бытии исчезают всякие отсылки к реальному содержанию концептуализирования. Делёзовское концептуальное поле самодостаточно и является, собственно, реальностью-в-себе, вовсе не требующей какой-то иной реальности. Такую реальность Делёз еще в 1970-е годы назвал «ризомой», корневищем, где в тотальной переплетенности корневых отростков (Делёз проводит достаточно прямую их аналогию с любыми идеологиями) осуществляется некий проект постмодернистского культурного пространства.

Концептуализированное бытие Делёза имеет неправильные очертания, не совпадающие с какими-то фиксированными его образами. Оно находится в постоянном перетекании из одной формы в другую, в вечном становлении. Концептуализация такого концептуального бытия осуществляется концептами, чья сущность (и функции) состоит в членении, разбивке, рассечении. Это концептуальное бытие потенциально (вернее, предположительно) целостно в смысле возможности тотализации своих составляющих, но в реальности (опять же только концептуальной) это – «фрагментарное целое». Делёз утверждает, что у такого фрагментарного целого должна быть своя не менее фрагментарная история. И это – история фрагментации (прежде называемая историей философии), история извилистостей, изгибов и различий, пересекающая разные смысловые проблемы и плоскости. Все это, считает Делёз, вполне выводимо из самой природы концепта, поскольку в нем «как правило, присутствуют кусочки или составляющие, которые происходят из других концептов, отвечавших за другие проблемы и предполагавших иные планы. Это неизбежно, потому что каждый концепт осуществляет новое членение, принимает новые очертания, должен быть заново выкроен» [6, с. 28].

Подобное превращение истории концептов как истории философствования в «историю» фрагментаций означает, по сути дела, отказ как от классического понимания коррелирующей с реальностью истины, так и от принципиально связанного с присутствием понятия бытия. Бытие мыслится в своей концептуализированной форме, и более того: нет никакого бытия вне и помимо бытия концептуальности. Истина бытия, прокладывая себе путь через концептуальные разрывы, извивы и повороты уже не имеет ничего общего с историей бытийных «истинствований». Бытие фрагментируется в языке. Концептуальное бытие всегда находится в процессе своего постоянного становления, перетекания из одной концептуальной формы в другую, в процессе постоянного воссоздания окружающего смыслового пространства. Эта встреча с ответвлениями, онтологически присущими реальности постсовременности, неизбежна в рамках постулируемого Делёзом смыслового поля концептуальности (вернее, тотальной концептуальности), поскольку «любой концепт с конечным числом составляющих разветвляется на другие концепты, иначе составленные, но образующие разные зоны одного и того же плана, отвечающие на взаимно совместимые проблемы, участвующие в сотворчестве» [6, с. 29].

Концепту требуется не просто проблема, ради решения которой (или для постановки которой) он замещает или реорганизует прежние концепты, но целый «перекресток проблем», где концепт, а в нашем случае это концепт бытия,

соединяется с другими сосуществующими концепциями. Можно говорить в этой связи о межконцептуальном характере понятия бытия в философии постмодерна, а именно: постмодернистское бытие вырисовывается, выявляется на стыке или на совмещении (на взаимном наложении друг на друга, что означает и переложение как реинтерпретацию) ряда традиционных представлений о бытии. И в этом – не просто скрытое цитирование и повторение, но уникальность и различие.

С таким различием, с инаковостью связано в постсовременной философии и понятие о бытии субъекта. Неслучайно здесь все чаще и чаще всплывает понятие «Другого» (то есть понятие о другом?). Чем объясняется классическая вторичность «Другого» в отношении к «Я»? Свойственны ли им разные модулы бытийственности? Философ постмодерна задается вопросом: если Другой – это всего лишь другой субъект, противостоящий мне, то почему бы также не считать, что я сам есть Другой, противостоящий ему? Жан-Люк Нанси даже считает возможным говорить в этой связи уже не о бытии, а о со-бытии, бытии совместности, которое, по его мысли, должно преодолеть «эгоцентрированную» традицию мышления о бытии [7]. Жиль Делёз в этом отношении более радикален, фиксируя свое внимание на связи концепта Другого с понятием множественности: «Другой – это никто, ни субъект, ни объект. Поскольку есть другой, то есть и несколько субъектов, но обратное не верно» [6, с. 26].

Философия постмодерна претендует на преодоление субъект-объектной дихотомии, вернее, на мышление уже за ее пределами. Концептуализация Другого у Делёза, трансформация понимания объекта у Бодрийера, терминологизация отношений субъективности (в том числе отношений дискурсивной субъективности) у Деррида призваны вывести современное мышление за пределы традиционной бинарности. В результате подобной интерпретации в онтологиях постсовременности, говоря словами Делёза, возникает «некоторое поле опыта, взятое как реальный мир, не по отношению к некоторому «Я», а по отношению к простому «наличествуванию». <...> Здесь Другой предстает не как субъект или объект, а совсем иначе – как возможный мир» [6, с. 27].

Мне представляется, что множественность онтологий постмодерна (как и множественность постмодернистского субъекта) объясняется во многом именно концентрацией внимания на онтологическом возможном. Предпосылки такой «онтологии возможного» мы, впрочем, встречаем еще у Лейбница (кстати, излюбленного мыслителя Делёза), который в своем известном письме к принцессе Елизавете в 1678 г. писал: «А выше мы доказали, что Бог существует, если только он возможен. Следовательно, он существует. Что и требовалось доказать» [8, с. 61]. Следствием этого является представление/презентация онтологии как множества возможных смысловых миров. Вопрос о реальности или нереальности этих миров автоматически выносится за скобки. «Этот возможный мир не реален или еще не реален, однако же он существует – это то выражаемое, что существует лишь в своем выражении... И этот возможный мир обладает в себе также и своей собственной реальностью, именно в качестве возможного мира» [6, с. 27].

Данный возможностный мир – это прежде всего мир языковой, на что указывает связка выражение/выражаемое. Разворот онтологии в сторону языкового пространства воображаемого мира, сознательно уравниваемого (естественно,

на правах все той же концептуальной возможности) с миром реальным, – весьма важная характеристика всех без исключения постмодернистских онтологий.

Следует отметить, что предпосылки для подобного «умножения философских возможностей / философски-возможного» за счет реального можно отыскать еще у Хайдеггера, Фрейда и Лакана, для которых бытие, истина бессознательного или реальное всегда находятся «под знаком вычеркивания». Философия все более и более переносится от осмысления проблем, прежде называвшихся реальными, в вероятностные пространства, обладающие вероятными проблемами, активно обсуждаемыми философами постмодерна. Субъект такого вероятностного мира – это прежде всего вероятностный субъект, охваченный страстью исследования великой тайны современности: открытия субъектом многогранности своей вероятностной природы.

### Summary

*V.G. Kosykhin. The Onto-Linguisticity and Probabilistic Subject in Modern Philosophy.*

The article deals with the problem of new hermeneutics of being in modern ontology. Two essential points are supposed to constitute such hermeneutics. On the one hand, it is “the linguistic turn” in philosophy of 20th century; on the other hand, it is the transformation in understanding of subject, especially in Heideggerian and postmodern thought. Conclusion is made that ontological subject in the philosophy of postmodernism is a probabilistic one, and its being is described in terms of possibility only.

**Key words:** ontology, hermeneutics, linguistic turn, postmodernism, subject, language, event.

### Литература

1. Фуко М. Археология знания. – Киев: Ника-Центр, 1996. – 208 с.
2. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
3. Лакан Ж. «Стадия зеркала» и другие тексты. – М.: ЕОЛИА, 1992. – 61 с.
4. Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М.: Интрада, 1998. – 156 с.
5. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М.: Гнозис, 1995. – 192 с.
6. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: Ин-т эксперим. социологии, СПб.: Алетейа, 1998. – 288 с.
7. Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С. 91–102.
8. Деррида Ж. Позиции. – Киев: «Д.Л.», 1996. – 192 с.

Поступила в редакцию  
23.06.08

---

**Косыхин Виталий Георгиевич** – кандидат философских наук, докторант, доцент кафедры философии и методологии науки Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского.

E-mail: [KosyhinVG@rambler.ru](mailto:KosyhinVG@rambler.ru)